37e ANNEE (4e SÉRIE) N° 12 25 MARS 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS

de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Est-on obligé sous peine de péché mortel de croire à la damnation de Judas ?

Une personne sérieuse m'affirme avoir entendu défendre cette opinion par un religieux. Ne faut-il pas appliquer ici la règle que donne Bartmann dans sa *Théologie dogmatique :* « Celui qui a acquis la connaissance certaine qu'une vérité est révélée dans l'Ecriture doit la croire *de fide divina* » ?

Quelle faute commettrait celui qui se refuserait à croire à la damnation du traître ?

Comment expliquer *grammaticalement* cette phrase : « Bonum erat EI si natus non fuisset homo ille » ? Cette construction me semble presque curieuse, puisque EI pourrait tout aussi bien se rapporter à « Filius hominis » de la phrase précédente qu'à « ...homini per quem... » Tous les commentateurs que j'ai consultés sur cette difficulté n'en soufflent pas mot ; alors, la difficulté ne se trouve-t-elle que dans mon esprit ?

R. — La solution des difficultés que présente le *schema* qu'on vient de lire, exige d'abord un rappel de principes, puis l'exégèse de plusieurs textes de nos saintes Lettres concernant Judas.

* * *

Commençons par exposer quelques principes de théologie, sur lesquels d'ailleurs tout le monde est d'accord.

Théologiquement on n'est tenu à *croire* que les vérités ou assertions qui sont *objet de foi divine*. Sur cet objet de la foi, — j'entends ici l'objet *matériel* et non l'objet *formel,* — S. Thomas donne ces précisions : « Fidei objectum *per se,* dit-il, est id per quod homo beatus efficitur ; *per accidens* autem et *secundario* se habent ad objectum fidei *omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur :* sicut quod Abraham duos filios habuit, quod David fuit filius Isaï, et alia hujusmodi [1]. » De ces *alia hujusmodi* renfermés dans l'Ecriture le S. Docteur affirme qu'ils sont « accidentellement » et « secondairement » objet de foi, parce qu'ils demeurent en dehors de l'objet nécessaire de la foi : — « quæ quidem ignorari sine periculo possunt ab his qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia [1]. »

Il s'ensuit que tous les textes authentiques de la Bible, y compris bien entendu ceux qui sont inspirés seulement *ratione scriptionis,* demeurent matière ou objet de foi, parce qu'ils constituent l'Ecriture, l'ἁγία γραφή, « quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse [2]. »

Reste à examiner sous quelle forme et de combien de manières il arrive qu'une vérité, un fait, une assertion sont contenus dans l'Ecriture, pour qu'on les regarde comme appartenant à l'*objectum fidei*.

Tout d'abord il n'est pas question des vérités ou assertions dites « conclusions théologiques », lesquelles ne sont que *virtuellement* renfermées dans le dépôt de la révélation scripturaire ; elles ne découlent en effet des propositions révélées que par voie de raisonnement. Au dire commun des auteurs elles n'entrent point dans l'*objectum fidei,* et ne doivent pas prendre rang parmi les *credibilia* ni les *credenda,* au sens strict de ces mots, à moins toutefois que l'Eglise ne soit intervenue pour en faire l'objet d'une définition.

Dans l'espèce, il s'agit donc exclusivement des vérités ou assertions *formellement* contenues dans l'Ecriture, c'est-à-dire directement énoncées ou inspirées par Dieu, soit quant aux termes eux-mêmes, soit du moins quant au sens. En effet parmi ces vérités d'autorité divine, *formellement* contenues dans le dépôt de la révélation scripturaire, les unes s'offrent à nous très claires, très explicites, les termes qui les composent exprimant de façon absolument obvie le sens qu'elles renferment ; d'autres demeurent seulement implicites, les termes dont elles se composent ne dégageant le sens divin et inspiré que de façon équivalente. Cette équivalence présente du reste des nuances nombreuses : tantôt elle se réduira à une véritable synonymie ; tantôt elle sera moins expressive, moins obvie, un peu plus obscure. Tanquerey donne les deux exemples suivants :

a) « Le Verbe s'est fait *chair.* » En réalité cette assertion équivaut à cette autre : « Le Verbe s'est

[1] 2a 2æ, quæst. 2, art. 5.

[1] *In II Sent.*, dist. 12, quæst. 1, art. 2.
[2] S. Thomas, *loc. cit.*

fait *homme,* » puisque la formule « se faire *chair* » est bien synonyme de la formule « se faire homme ». Conséquemment l'expression : « se faire homme » est à l'évidence contenue *implicitement* dans l'expression : « se faire chair », et donc *formellement révélée* comme cette dernière.

b) « Insensé dans son cœur celui qui dit : Dieu n'est pas » ; par contre : « Sage en son cœur celui qui dit : Dieu est. » Cette seconde proposition se retrouve équivalemment dans la première, puisque de deux contradictoires si l'une est fausse l'autre doit nécessairement être vraie. Donc la seconde proposition : « Sage est celui... etc. », parce que équivalemment et implicitement renfermée dans la première, laquelle est révélée, doit être tenue pour révélée elle aussi *formellement*.

Ces principes et distinctions posés, les théologiens déclarent : — 1° que toute assertion *formellement et explicitement* contenue dans l'Ecriture est objet de foi par elle-même et pour nous ; — 2° que toute assertion *formellement et implicitement* contenue dans l'Ecriture est objet de foi par elle-même ; — 3° qu'elle est aussi objet de foi pour nous, mais à la condition qu'il nous apparaisse suffisamment que cette assertion est implicitement ou équivalemment renfermée dans une autre proposition révélée. Ainsi nous tombons d'accord avec Bartmann, cité par notre correspondant. — On s'explique également par ce que nous venons de dire ce qu'il convient d'entendre par les *credibilia* et les *credenda ;* une vérité peut être objet de foi par elle-même *(credibile)* sans être objet de foi pour tel ou tel *(credendum).*

Voilà pour les principes. — Venons à leur application au cas de la damnation de Judas de Kérioth. Il nous faudra faire ici quelque peu d'exégèse.

* * *

De Judas de Kérioth l'Evangile parle en sept ou huit passages ; de plus les Actes rapportent sa triste fin (I, 18).

Pour la discussion du problème dont il s'agit nous retiendrons seulement trois textes ; l'un se lit dans les Synoptiques (Mt., XXVI, 24 ; Mc., XIV, 21 ; Luc, XXII, 22) ; l'autre se trouve dans S. Jean, XVII, 12 ; le troisième est celui des Actes I, 18.

1°) Examinons les textes des Synoptiques :

Matt. : Væ autem homini illi
per quem Filius hominis tradetur ;
Bonum erat ei [1]
si natus non fuisset homo ille.
Marc : Væ autem homini illi
per quem Filius hominis tradetur ;
Bonum erat ei,
si non esset natus homo ille.
Luc : Væ homini illi
per quem tradetur.

Les trois évangélistes s'accordent sur la terrible malédiction en relatant la formule imprécatoire dont se servit le Christ : « *Væ...* homini illi ! » S. Matthieu et S. Marc expliquent seuls le sens de ce *Væ* en ajoutant : « Mieux vaudrait pour lui que cet homme-là ne fût pas né ! » — Or peut-on dire que par tout cela Jésus révélait implicitement ou équivalemment aux apôtres la damnation éternelle de Judas ; conséquemment, qu'il la révélait aussi à la postérité ? — Remarquons bien d'abord le terrible sens qui s'attache déjà à cette seule apostrophe *Væ*, renouvelée des prophètes. Ceux-ci ne l'employaient jamais que pour annoncer les maux les plus graves. Notre-Seigneur paraît en avoir fait autant. Quand à l'aide de cette formule il maudit les Scribes et les Pharisiens (cf. Matt., XXIII, 13 et suiv.) ; quand surtout il maudit les villes coupables du lac, Corozaïn, Bethsaïda ; lorsqu'il prédit aux femmes enceintes leur triste sort à la veille du sac de Jérusalem par Titus ; il est incontestable que le Sauveur dans toutes ces circonstances emploie le *Væ* imprécatoire afin d'annoncer les pires calamités. Pour les Scribes et les Pharisiens, c'est le mépris et la déchéance finale ; pour les cités incrédules, c'est la destruction et une destruction plus certaine encore, s'il se peut, que celle réservée jadis à Sodome ; enfin pour les femmes enceintes que les Romains surprendront dans leur fuite, ce devait être également l'irréparable malheur.

On est donc en droit de conclure que le terrible *Væ* prononcé par Jésus sur Judas dans la circonstance présageait pour le traître la dernière et la plus formidable des infortunes. Laquelle ? Comment ne pas la deviner par ce qui suit : « *Bonum erat ei...* Καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ... Il eût été bon pour lui qu'il ne fût pas né » ? S. Jérôme observe là-dessus : « Pœna prædicitur ut eum corrigant denuntiata *supplicia.* » Or ces « supplices » ne pouvaient être que ceux de l'éternelle damnation, puisque, comme le remarque le même S. Docteur : « Simpliciter dictum est multo melius esse non subsistere quam male subsistere. » La phrase du Christ, conclut Stier (un protestant) [1], « prise à la lettre et en toute rigueur, ferme à jamais la porte de l'espérance ; elle écarte toute pensée d'un salut ultérieur et final, car s'il pouvait y avoir une rédemption pour l'âme de Judas dans les futures révolutions des âges, il serait meilleur pour lui d'avoir reçu la vie. »

Unanimement les commentateurs et les Pères ont vu dans l'anathème de Jésus la fulmination de la peine éternelle contre le traître et impénitent Judas. S. Cyrille d'Alexandrie dit excellemment à ce sujet : « Non existimabimus unquam divino et inexpugnabili judicio illum inter discipulos proditorem implicitum fuisse diaboli retibus ; alioqui enim culpa vacaret, si superno decreto cessisset : Dei enim judicio quis resistet ? Nunc vero *damnatus* et exsecrabilis, meliusque ei esset si natus non fuisset. Quam ob causam ? Quippe sua istud voluntate, non ex ulla necessitate, misere passus deprehenditur [2]. » Et Bossuet : « Jésus ne dit pas : Il vaudrait mieux absolument, car par rapport au

[1] *Ei* se rapporte évidemment à *homini illi.*

[1] *Die Reden des Herrn Jesu,* in h. l.
[2] Ap. Rouët de Journel, *Enchir. Patr.*, n° 2118.

conseil de Dieu, et au bien qui revient au monde de la trahison de Judas, il faut bien qu'il vaille mieux qu'il ait été : mais la puissance de Dieu n'empêche ni n'excuse la malice de l'homme... Malheur, malheur à cet homme par qui Jésus est offensé ! Il vaudrait mieux pour cet homme qu'il n'eût jamais été, puisqu'il est né pour son supplice, et que son être ne lui sert de rien que pour rendre sa misère éternelle [1]. »

Il est donc permis de penser que le texte des Synoptiques (Mt., XXVI, 24 ; Mc., XIV, 21 ; Luc, XXII, 22) renferme implicitement ou équivalemment une révélation de la damnation de Judas de Kérioth.

2°) Nous croyons qu'il faut penser de même du texte de S. Jean, XVII, 12 : « Quos dedisti mihi, custodivi ; et nemo ex eis periit, *nisi filius perditionis,* ut Scriptura impleatur. » Evidemment la pensée du Sauveur se reportait sur Judas, qui devait le trahir. Or il l'appelle « le fils de perdition, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, » et il déclare que ce fils de « perdition » est réellement « perdu, ἀπώλετο. » De quelle « perdition » s'agit-il ? Sûrement de la perdition éternelle.

Ecartons d'abord une interprétation adoptée par certains exégètes, — Tolet entre autres, qui s'appuie sur S. Basile et S. Cyrille [2], — d'après lesquels l'expression *filius perditionis* signifierait : « homme de vice, homme de mœurs perdues. » « Dans la locution hébraïque *fils de...,* observe Godet [3], le complément abstrait indique le principe moral qui détermine la tendance de l'individu ainsi désigné. » Nous ne sommes pas de cet avis, et avec Loisy [4] bien inspiré dans la circonstance, nous estimons que « le fils de perdition » n'est point précisément l'homme qui s'est livré à la perdition, dans le sens où l'on dit : « le fils de la sagesse » pour l'homme qui se livre à la sagesse, mais l'homme qui était voué à la perdition, à la damnation, prédestiné à la ruine par sa faute. « La perdition, ajoute Loisy, est le contraire de la vie éternelle ; c'est une manière de mort et de châtiment sans fin. La perdition et le salut sont incompatibles : il est inconcevable que « le fils de perdition » ait pu être sauvé. »

Et de vrai la formule ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας qu'on ne lit que deux fois dans le Nouveau Testament (Jean, XVII, 12 ; 2 Thess., II, 3) est une formule hébraïque que les grammairiens appellent génitif de modalité [5] ; elle sert à exprimer le rapport d'une chose à une autre. Or ce rapport peut être multiple ; tantôt c'est le rapport de la personne à sa qualité, comme dans : « fils de sagesse » = homme *sage ;* « fils de paix » = homme *pacifique,* etc.; tantôt ce sera le rapport de but, d'emploi, de destination : « homme de mort » (3 Rois, II, 26) = homme digne *de mort.* Nous pensons donc que « filius perditionis » est un génitif de destination [6]. « *Filius perditionis,* écrit Knabenbauer [1], i. e. perditioni tradendus ; nam uti *filius mortis* is dicitur qui est destinatus supplicio vel pœnæ mortis, ita eodem modo dicitur *filius perditionis,* cujus sors et pars erit ἀπώλεια. »

Au surplus le contexte confirme cette interprétation. Dans Jo. XVII, 12, l'ἀπώλεια devenue le sort du traître, est mise en opposition avec la « conservation » des autres apôtres : ἐτήρουν αὐτούς, conservation résultant de la garde vigilante exercée sur eux par le Sauveur : οὓς ... ἐφύλαξα. Or de quelle « garde » et de quelle « conservation » le Christ pouvait-il bien vouloir parler, sinon de la conservation dans la grâce, dans la sainteté, et de la garde pour la vie éternelle ? *Ut sint unum sicut et nos.* Conséquemment Jésus révélait donc ici formellement, quoique d'une manière implicite, la damnation du traître, tout de même que dans un texte analogue S. Paul a révélé la damnation de l'Antechrist.

Qu'on n'objecte pas — en s'appuyant sur un passage de S. Thomas [2] — qu'il ne sied point à Dieu, dans son gouvernement ordinaire des créatures, de faire de semblables révélations. A cette objection le grand Docteur a lui-même répondu : « Si talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur supposita conditione meritorum [3]. » Jésus dans le cas réitérait devant ses apôtres la prophétie comminatoire déjà faite devant le traître à la Cène. Cette menace toutefois, quelque certaine qu'elle fût dans sa réalisation, ne devait obtenir son effet que par la culpabilité du perfide apôtre : *supposita conditione meritorum.* « Il n'est enfant de perdition, dit Bossuet [4], enfant de la géhenne, enfant de l'enfer, que par lui-même et par sa faute... Ce n'est pas Dieu qui l'a précipité dans le crime, pour accomplir les prédictions de son Ecriture, car ces prédictions du péché le supposent comme devant être et ne le font pas. »

3°) Un troisième passage biblique qui ne permet guère le doute sur la damnation de Judas, est celui des Actes, I, 18 : « *Et suspensus crepuit medius : et diffusa sunt omnia viscera ejus.* » Cet affreux suicide n'est évidemment pas compatible avec le salut éternel du traître ; une fin pareille ne pouvait pas mettre l'Iscariote sur le chemin de l'éternité bienheureuse. Ainsi se réalisaient et la terrible menace du Sauveur pendant la Cène et sa révélation après la Cène touchant le « fils de perdition. »

* * *

Inutile d'épiloguer sur le texte cité des Actes. Des critiques modernes n'y ont pas manqué cependant. A l'heure présente c'est une mode chez plusieurs de vouloir réhabiliter Judas. Ainsi, sous prétexte que S. Pierre (Act., I, 18) n'emploie pas,

[1] Bossuet, *Méditations sur l'Evangile,* 20e jour.
[2] *Comm. in Joan.*, t. II, p. 218, Brixiæ, 1603.
[3] *Comm. sur S. Jean,* t. III, p. 363.
[4] *Le quatrième Evangile,* p. 806.
[5] Cf. Preiswerk, *Gramm. hébr.*, p. 278.
[6] Voir Beelen, *Gramm. græcit. N. T.*, p. 191.

[1] *Comm. in 2 ad Thess.*, p. 136.
[2] *De veritate,* quæst. 23, art. 8, ad 2.
[3] Ibid.
[4] *Méditations sur l'Evang.*, 48e jour.

ainsi que l'a fait S. Matthieu, XXVII, 5, le mot ἀπήγξατο = *se suspendit* [1], on conclut que la fin de Judas ne fut point le suicide imaginé par S. Matthieu. « Ce tragique dénouement, écrit A. Réville [2], est démenti par la version de Luc (Act., I, 18), d'après laquelle Judas aurait tout prosaïquement acheté un champ avec l'argent qu'il avait reçu, et qu'il serait mort sur son bien mal acquis à la suite d'un accident, d'une chute, semble-t-il, décrite assez étrangement (« ses entrailles se seraient répandues », comme si en tombant il s'était enferré sur sa charrue ou tel autre instrument de travail agricole). Quoi qu'il en soit de ce dernier détail, cette version précisément parce qu'elle est beaucoup moins dramatique, nous paraît beaucoup plus vraisemblable que celle de Matthieu. La manière d'être de Judas depuis le jour où il s'aboucha avec les chefs du Sanhédrin, dénote un esprit froid, sournois, un homme qui possède assez d'empire sur lui-même pour donner le change à Jésus jusqu'au dernier moment : ce qui ne fait guère prévoir un suicide inspiré par le désespoir. On est très tenté d'admettre que la tradition orale parlait d'une manière peu précise de la fin malheureuse de Judas. Le premier évangéliste cherchant toujours dans les textes de l'Ancien Testament des prédictions ou des préfigurations de l'histoire évangélique, raconte cette fin d'une manière qui lui a été suggérée par II Samuel, XVII, 23. »

On excusera cette citation que nous avons tenu à faire pour montrer jusqu'où peut aller l'extravagance de l'exégèse rationaliste [3]. Il était pourtant facile de voir que S. Matthieu et S. Pierre ne se contredisent ici en aucune manière. La différence des deux récits provient, comme le remarque M. Fillion [4], « de la différence des points de vue auxquels se placent les deux narrateurs. Tandis que S. Matthieu insiste davantage sur l'action personnelle de Judas, le prince des Apôtres note surtout l'action de la Providence qui permit qu'une circonstance horrible vînt s'ajouter à la mort du traître. » Retenons donc d'après S. Matthieu que Judas se pendit — mort de damné, — et d'après S. Pierre que son corps tombant par terre laissa les entrailles se répandre sur le sol, accident que plusieurs causes peuvent expliquer : « vel laqueus, observe Knabenbauer [5], vel ramus arboris non erat sat firmus, vel corpore intumescente decidit [1]. » Conclusion : la mort du traître fut celle d'un réprouvé.

Qu'on n'objecte pas non plus sa *pénitence*. S. Matthieu rapporte bien sans doute (XXVII, 3) que Judas « videns... quod damnatus esset (Jesus), *pœnitentia* ductus, retulit triginta argenteos... dicens : Peccavi tradens sanguinem justum. » Mais était-ce là une pénitence vraie ? Non, répond Euthalius : « Neque enim permisit eum diabolus sic pœnitentia duci qua ad Christum iret in quem peccaverat. » De vrai pesons bien les mots. Dans XXVII, 3, S. Matthieu se sert d'un verbe — μεταμεληθεὶς — qui ne désigne proprement que la rétractation d'un dessein qu'on a eu, d'une chose faite ; l'action de *se repentir*, au sens théologique du mot, est d'ordinaire exprimée dans le Nouveau Testament par le verbe μετανοέω [2] ; d'où il faut conclure que le *pœnitentia ductus* signifie simplement que Judas regretta ce qu'il avait fait et en eut même du remords, mais sans aucun changement réel du cœur. Il regretta, il eut du remords, parce qu'il se rendit mieux compte alors de l'énormité de sa conduite : « perfecto scelere magnitudo ejus intellecta est [3]. » Or ce regret engendra chez lui une rétractation extérieure de l'action commise, et le remords engendra la crainte. La rétractation consista dans le rejet des pièces d'argent, prix de la trahison, aux pieds des Sanhédrites ; la crainte consista dans ce souvenir de la parole de Jérémie : « Sachez que si vous me faites mourir, vous mettrez un sang innocent sur vous [4]. » Voilà toute la pénitence du traître, faite de regrets, de remords, de tremblement ; le μεταμεληθεὶς ne suppose pas autre chose. Est-ce là une pénitence vraie ? Non. Pourquoi ? Parce que l'élément essentiel et formel du repentir véritable, de la contrition sincère, manqua totalement, je veux dire : l'espérance qui porte vers Dieu, et donc aussi l'amour de Dieu, deux choses qui ne vont point dans l'âme du pécheur sans la conversion de la volonté. S. Thomas a très finement analysé cette psychologie de Judas : « Habuit aliquid pœnitentiæ : quia pœnitentia debet esse media inter spem et timorem. Judas autem timorem et dolorem quidem habuit, quia de peccato præterito doluit, sed spem non habuit. Et talis est pœnitentia impiorum [5]. » On ne voit pas en effet que le traître se soit tourné vers le Christ ou vers Dieu pour implorer son pardon. Et comment eût-il pu avoir cette disposition salutaire ?

[1] La Vulgate sans doute met sur les lèvres de S. Pierre le verbe « *suspensus* crepuit... » Mais ce terme ne se lit pas dans le grec qui porte : πρηνὴς γενόμενος = *præceps factus*.

[2] *Jésus de Nazareth*, t. II, pp. 343-344. — Voir aussi Renan, *Vie de Jésus*, p. 438.

[3] L'exégèse rationaliste n'explique la triste mort de Judas que par « des légendes. » Selon une tradition, dit Renan, « il se tua... Selon une autre il fit dans son champ une chute par suite de laquelle ses entrailles se répandirent à terre. Selon d'autres il mourut d'une sorte d'hydropisie... Peut-être, retiré dans son champ de Hakeldama, Judas mena-t-il une vie douce et obscure, pendant que ses anciens amis conquéraient le monde et y semaient le bruit de son infamie. » (Renan, *loc. cit.*). Il faut repousser du pied ces blasphèmes et nous attacher à la vérité des textes du N. T. Ne faisons non plus aucun cas des racontars que Papias nous a conservés. (Cf. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. I, p. 25 ; Sandini, *Historia apostol.*, p. 259).

[4] *Comm. sur l'Evangile de S. Matthieu*, p. 532.

[5] *Comm. in Matt.*, t. II, p. 489.

[1] Un docteur Locard dans la revue *Archives d'Anthropologie criminelle* (15 juin 1904) a essayé — ce dont le loue fort la *Revue du Clergé français*, t. XL, p. 309 — de concilier S. Matthieu et S. Pierre en prétendant que Judas fit une tentative de pendaison qui rata, et qu'il mourut peu de temps après par chute accidentelle ou volontaire. M. Locard pouvait se dispenser de nous présenter cette piètre solution, qui ne cadre point avec l'affirmation de S. Matthieu, lequel entend bien nous dire comment finit le traître : *laqueo se suspendit*. M. Surbled n'avait point à applaudir si chaleureusement l'essai d'exégèse critico-médicale de son collègue.

[2] Cf. Zorell, *Lexicon*, p. 355.

[3] Nous empruntons à Tacite cette remarque d'une psychologie profonde, et que justifie chaque jour l'expérience chez les grands criminels.

[4] Jérémie, XXVI, 15.

[5] *Comm. in S. Matth.*, in h. l.

Il semble qu'il n'avait plus la foi en la divinité de son Maître, remarque S. Augustin [1]. Ce manque d'espérance se traduisit par un désespoir final qui « augmenta, ajoute le même S. Augustin [2], au lieu de l'expier, l'énormité du crime de la trahison », de telle sorte que si Judas demeure damné, ce n'est pas tant encore pour avoir livré le Juste par excellence, que pour avoir désespéré de son pardon : « Judam traditorem non tam scelus quod commisit, quam indulgentiæ desperatio fecit penitus interire [3]. »

J'en conclus que le texte de S. Matthieu, XXVII, 3, ne détruit nullement le fait de la révélation implicite de la damnation de Judas dans Matt., XXVI, 24 ; Jean, XVII, 12 ; Act., I, 18.

Je sais qu'on objecte encore que le prétendu « fils de perdition » ne fut pas aussi mauvais qu'on le dit, et par suite que « les malédictions dont on le charge, ont quelque chose d'injuste. Il y eut peut-être dans son fait plus de maladresse que de perversité. » On reconnaît à ces paroles doucereuses l'impie Renan [4]. Si en effet Judas n'eut point, en trahissant, les intentions détestables qu'on lui prête, si son action ne fut pas inspirée par les motifs criminels qu'on a coutume de lui supposer, pourquoi serait-il damné ? De quel droit lui inflige-t-on cette ignominie ? Aussi Renan estime-t-il que les motifs de la trahison sont « impossibles à expliquer ». Il ne veut pas en tout cas se ranger à l'avis de Jean qui de Judas « fait un voleur, un incrédule depuis le commencement [5], car cela, dit-il, n'a aucune vraisemblance. » Nos rationalistes aiment mieux croire à quelque sentiment de jalousie chez Judas, à quelque dissension intestine d'un cœur moins pur que les autres. « Le traître aura pris, sans s'en apercevoir, les sentiments étroits de sa charge... L'administrateur aura tué l'apôtre [6]. » Y a-t-il donc en cette conduite de quoi damner si certainement le pauvre et maladroit gestionnaire ? Que n'a-t-on pas inventé encore pour innocenter le traître ? D'aucuns sont allés jusqu'à soutenir que l'Iscariote avait livré son Maître par excès d'amour ou du moins par excès de zèle pour sa cause messianique. Impatienté de voir que le règne de Jésus n'arrivait pas assez vite, Judas pensa devoir précipiter les choses en contraignant le Christ, mis face à face avec ses ennemis dans une sorte de duel inéluctable, à déployer contre eux sa puissance et à proclamer enfin son avènement après avoir terrassé ses adversaires. Les partisans de cette opinion étrange s'appuient sur les remords qui d'après S. Matt., XXVII, 3-10 s'emparèrent du misérable, quand il vit que Jésus était condamné et allait mourir.

Ces explications d'une critique aux abois n'expliquent rien. Elles ont le tort d'être absolument arbitraires ; aucun texte des Evangiles ne les autorise. De plus elles ne sont pas même vraisemblables. Comment Judas pouvait-il s'imaginer qu'une fois livré aux mains de ses ennemis Jésus leur échapperait, puisqu'il avait entendu, ainsi que les autres apôtres, le Sauveur annoncer à plusieurs reprises sa passion et sa mort ? Ne cherchons point à innocenter le traître ; sa responsabilité demeure entière, et elle est épouvantable. « L'infamie de cet homme, écrit Stapfer (*Jésus-Christ, sa personne, son ministère,* t. III, p. 110), confond l'imagination. Il est descendu jusque-là... et cela est tellement monstrueux qu'on comprend ceux qui, par pitié pour le misérable, ont cherché des circonstances atténuantes ; mais il n'y en a pas. »

Sa trahison eut pour premier motif la cupidité, l'avarice, qui dévorait son cœur ; l'Evangile nous révèle cela nettement. — Un second motif de sa trahison, ce fut son incrédulité. « Sa défection fut précédée par ce qu'on pourrait appeler une désertion à l'intérieur [1]. » Les Pères sont en général d'accord sur ce point : S. Augustin, S. Jérôme, S. Léon, le disent ouvertement [2]. Comment Judas avait-il perdu la foi ? Probablement parce qu'il ne voulait plus voir dans Jésus de Nazareth le Messie qu'il avait rêvé. Celui qui prophétisait la ruine d'Israël et sa propre mort sur une croix, n'était pas à ses yeux le vrai Messie. Les autres apôtres eurent eux-mêmes quelque mal à se défendre d'un certain ébranlement, à ces révélations du Maître. Lui, Judas, succomba et s'imagina que Jésus, insensé ou imposteur, avait trompé les siens. « Par un sentiment de vengeance assez naturel aux âmes grossières contrariées dans leurs plus ardentes convoitises, Judas eut la pensée de remettre lui-même le faux Messie aux mains de ses ennemis. Et comme tout se compliquait dans son cœur de quelque intérêt matériel, il jugea que si Jésus ne devait plus lui être d'aucun profit durant sa vie, il pouvait au moins lui rapporter quelque chose dans sa mort. Il s'arrêta donc au projet de le vendre [3]. » S. Augustin a eu raison d'écrire : « Factum jam fuerat in corde Judæ per immissionem diabolicam, ut traderet discipulus magistrum, sed quem non didicerat Deum [4]. »

Pour sa trahison Judas méritait donc l'épouvantable anathème du Christ dans S. Matt., XXVI, 24 : « *Væ homini illi...* »

* * *

Que faut-il conclure de cette longue dissertation ? Il faut conclure que le fait de la damnation de Judas est révélé *formellement,* quoique d'une manière *implicite,* dans les Synoptiques, dans S. Jean, et dans les Actes. Cette révélation n'est d'ailleurs nullement contredite par les autres textes sacrés qu'on oppose pour en pallier la teneur.

[1] *In Joann.*, tract. 55, n. 4.
[2] *De civit. Dei,* lib. I, cap. 17.
[3] *Sermo 352,* cap. 3, n. 8.
[4] *Vie de Jésus*, p. 382.
[5] Où donc Renan a-t-il vu cela dans S. Jean ? Judas ne paraît nulle part avoir été « incrédule dès le commencement ».
[6] Renan, *loc. cit.*

[1] C'est la remarque même du rationaliste A. Réville, *op. cit.*, p. 346. — Voir aussi Mgr Le Camus, *La Vie de N.-S. J.-C.*, t. III, pp. 164-166.
[2] Voir les textes dans Sandini, *op. cit.*, p. 257.
[3] Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 164.
[4] *In Joan.*, tract. 55, n. 4.

Si ce fait de la réprobation éternelle du traître est *révélé*, cette révélation, comme n'importe quelle autre révélation de Dieu authentique dans la Bible, devient *objet* ou *matière* de foi divine ; elle est « veritas credibilis ».

Mais est-elle « veritas *credenda* » ? Nous croyons pouvoir apporter ici la réponse de Hurter en un cas très analogue : « Certum est, affirme-t-il, 1) non *teneri* fideles ut laborent in eliciendo actu fidei circa ejusmodi propositionem particularem, sed *teneri* 2) eam *non negare*, et 3) *practice* credere [1] ». Conséquemment celui qui nierait de parti pris la damnation de Judas, sachant d'ailleurs que le fait de cette damnation est implicitement révélé dans le Nouveau Testament, ne saurait être excusé de faute grave contre la vertu de foi. Il ne serait pas hérétique, puisque l'Eglise n'a point défini et sans doute ne définira jamais ce point d'histoire évangélique. Au regard de Dieu cependant il contracterait une sorte d'hérésie véritable « ad quam sufficit, remarque Heine [2], ut aliquam veritatem revelatam (formaliter licet implicite [3]), etiam voluntarie dubitando, rejiciamus. » Ajoutons enfin que si quelqu'un, sans se rendre bien compte si la révélation du Nouveau Testament renferme ou ne renferme pas l'affirmation implicite de la damnation du traître, se refusait à admettre cette vérité ou la mettait en doute, il conviendrait de faire observer à ce catholique que son attitude est téméraire au point de vue de la foi ; peut-être même serait-il opportun — ceci dépendra des circonstances — de l'amener à faire un acte de foi *en général* à toutes les vérités révélées dans nos Ecritures, et plus spécialement encore à celles que contient l'Evangile ou le Nouveau Testament.

Q. — 1° Un évêque peut-il, *sous peine de suspense*, forcer un prêtre à accepter une paroisse dévastée et sans ressources, surtout si ce prêtre n'a jamais été curé auparavant ?

2° Un évêque peut-il empêcher un prêtre de quitter son diocèse, *a)* soit *transitoirement*, avec certificat du médecin, pour aller refaire ailleurs sa santé ; *b)* soit *définitivement*, parce que cet évêque d'un diocèse dévasté ne peut lui assurer des ressources convenables pour sa vie ?

R. — Ad I. *Summum jus summa injuria.* Le cas est peu supposable, où un Evêque croirait devoir user d'une pareille coercition pénale pour le fait de la nomination d'un de ses prêtres à une cure. Il pourrait le faire cependant, absolument parlant, mais sous réserve, en cas d'appel du prêtre à Rome, de présenter là-bas les raisons de sa sévérité, qui pourraient fort bien courir le risque de ne point paraître suffisantes. C'est ce que donnent suffisamment à entendre les deux can. 127 et 128 du *Codex :*

CAN. 127. — « *Omnes clerici, præsertim vero presbyteri, speciali obligatione tenentur suo quisque Ordinario reverentiam et obedientiam exhibendi.* »

CAN. 128. — « *Quoties et quandiu id, judicio proprii Ordinarii, exigat Ecclesiæ necessitas, ac nisi legitimum impedimentum excuset, suscipiendum est clericis ac fideliter implendum munus quod ipsis fuerit ab Episcopo commissum.* »

Ad II. — Ad *a) :* Même réponse que ci-dessus, pour les mêmes raisons et sous les mêmes réserves.

Ad *b) :* Le cas est tout différent et trop « nouveau » pour que nous en donnions une solution ferme et certaine, tant qu'à Rome on n'aura rien décidé sur ce point-là.

Tout Evêque doit nourrir ses prêtres, c'est entendu ; rien de plus canonique et de plus juste que ce principe, qui est au fond du quasi-contrat bilatéral par lequel, au jour du sous-diaconat, l'Evêque et son clerc prennent l'engagement mutuel et « diocésain » que l'on sait. Aucun Evêque, assurément, ne voudrait, pour sa part, à moins de motifs très graves d'ordre criminel et pénal, se soustraire à ses obligations.

Mais, voici une situation embarrassante et inédite créée par la guerre dans les départements dévastés par l'ennemi. Des prêtres sans ressources vont, comme c'est leur droit, demander à leur Evêque, en échange de tel service diocésain qu'il voudra, d'assurer leur vie temporelle, et l'Evêque, vu le nombre des sollicitants, la pénurie des finances diocésaines, le manque d'emplois rétribués, se verra dans l'impossibilité matérielle d'accueillir favorablement ces justes demandes.

Plusieurs se sont déjà préoccupés de cette lamentable situation et ont pris les devants, en invitant les titulaires de paroisses ruinées à se pourvoir ailleurs, à leur choix, d'un ministère susceptible de leur fournir, au moins temporairement, des éléments suffisants de subsistance temporelle. D'autres, sans ouvrir aussi largement la porte de l'exode en terre étrangère, ont jugé préférable d'attendre les cas qui pourraient se présenter, et de les résoudre au fur et à mesure des nécessités particulières, personnelles et locales, en offrant des postes déterminés aux prêtres nécessiteux en diocèses voisins, après entente préalable avec leurs collègues dans l'épiscopat.

Jusqu'ici point de difficulté, grâce à l'accord mutuel que ces méthodes, et autres analogues, réalisent entre le prêtre en détresse et les deux Evêques intéressés.

Mais voici un premier *dubium* qui, paraît-il, n'est pas tout à fait chimérique : « *Quid,* si l'Evêque refuse au prêtre l'autorisation de s'expatrier, alors que celui-ci estime insuffisantes les conditions de vie matérielle qui lui sont proposées chez lui ? »

Aucun principe ne permet de trancher à priori une pareille difficulté. C'est une affaire de circonstances concrètes où, presque toujours, un terrain d'entente peut être trouvé. Deux droits sont

1 *Theolog. dogm. Compendium*, t. I, p. 480.
2 *Theolog. mor. Elementa*, t. I, p. 238.
3 Cette parenthèse dans le texte de Heine est de nous.

en conflit : le droit de l'Evêque à conserver son prêtre, et le droit de celui-ci à vivre. A supposer que le cas se présente amiablement insoluble, c'est un procès possible, ou tout au moins un appel à l'arbitrage d'un tribunal, composé par exemple de curés consulteurs synodaux. Il y a plus à craindre qu'à espérer d'une procédure contentieuse en pareille matière, et, pour bien des raisons qu'ils devinent sans peine, ne fût-ce que pour éviter le fâcheux effet public de pareils désaccords, nous ne pouvons que supplier ceux de nos chers confrères qui seraient en pareil embarras de pousser généreusement aux extrêmes limites la déférence désintéressée aux avis et ordres de leur Evêque. Mais nous nous permettons d'émettre le vœu qu'un règlement romain « d'administration publique » vienne apporter, dans une situation aussi nouvelle, la lumière et les précisions pratiques dont il semble un peu qu'elle ait besoin.

Autre *dubium*, formulé expressément par notre consultant d'aujourd'hui : « *Quid*, si le prêtre, de l'avis même de son Evêque, ne peut trouver à vivre dans son diocèse et obtient l'autorisation de s'expatrier, *quid*, si son Evêque lui refuse l'excorporation radicale et *définitive* qu'il sollicite à cette occasion ? »

Là encore il serait bien opportun de connaître la pensée du Saint-Siège. Cependant, sous réserve de nous incliner devant sa manifestation, si elle se produit, nous croyons pouvoir trouver dans le droit commun des éléments suffisants de réponse à la question posée. L'Evêque doit pourvoir à la vie matérielle de son prêtre, c'est entendu. Mais, il nous semble non moins entendu que, de son côté, le prêtre, auquel son Ordinaire fournit la subsistance temporelle à laquelle il a droit, n'est pas fondé à exiger son excardination pour cette raison qu'on ne lui donne pas de quoi vivre dans son diocèse. Les nécessités de l'heure actuelle n'ont rien d'absolu ni de définitif ; à leur urgence temporaire correspond logiquement le caractère temporaire des moyens qu'on emploie pour y parer. Les diocèses bouleversés par la guerre ne resteront pas tels quels ; ils sont dès maintenant en voie de reconstitution, et l'Evêque, qui a trop de prêtres chez lui aujourd'hui, demain n'en aura pas assez ! Une précaution élémentaire de bonne administration l'oblige donc à se réserver le rappel, en temps opportun, de ses prêtres momentanément expatriés. D'où son refus d'excorporation, parfaitement justifié, en fait aussi bien qu'en droit.

Mais, d'autre part, il pourra peut-être se présenter des cas où le refus d'excardination sera difficile. Un prêtre inoccupé et « inoccupable » dans son diocèse peut avoir sa famille réfugiée et fixée dans un autre pays ; peut-être y a-t-il lui-même exercé déjà et exerce-t-il encore le saint ministère. Il s'est donc fait là une nouvelle vie. Son âge déjà avancé ne lui permet plus de songer à un nouveau déplacement, fût-ce pour rentrer dans son diocèse d'origine. Avec l'agrément de son Ordinaire actuel il demande son excorporation afin de ne pas garder indéfiniment suspendue sur sa tête la menace d'un rappel auquel il lui serait bien difficile de répondre.

D'autres raisons encore peuvent s'ajouter à celles-là qui augmentent, du côté du prêtre en question, la difficulté et la quasi absolue inutilité pratique d'un refus d'excorporation. Nous nous gardons, comme précédemment, de donner une solution ferme à un cas dont l'appréciation exacte exigerait une connaissance détaillée de circonstances concrètes qui échappent à notre jugement. *Sapientiores judicent*. Mais, après avoir instamment exhorté nos chers confrères des régions ruinées par la guerre à ne point faire sa mesure à l'avance au sacrifice de la surnaturelle obéissance sacerdotale, nous ne serions pas leurs amis, ni consciencieux interprètes de la théologie et du droit, aussi bien naturel que divin, si nous ne leur disions pas qu'ils peuvent toujours *tuta conscientia* présenter respectueusement à qui de droit et faire valoir en toute liberté les arguments honnêtes et sérieux qu'ils estimeront propres à défendre efficacement leur pénible cause.

Q. — A la p. 1219, l'auteur estimé des « Nouveautés du Codex » touche au baptême sous condition des enfants de l'Assistance publique.

Dans un diocèse où ces enfants sont envoyés en grand nombre, c'est, de longue date, la pratique recommandée par l'autorité diocésaine que de les rebaptiser sous condition avant de les admettre à la Première Communion (après enquête faite, bien entendu, et concluant au moins à l'incertitude).

Discussions et divergences entre confrères sur la manière de conférer le baptême à ces « adultes, » puisque tels ils sont d'après le Droit. Faut-il suivre intégralement la formule du baptême des adultes ?

Peut-on s'en tenir à la formule des enfants ? Peut-on approuver ceux qui se contentent de « donner l'eau, » sans y joindre les onctions et autres prières ?

R. — En principe, la formule et les cérémonies du baptême pour les adultes s'imposent, puisque ces enfants sont canoniquement, et donc aussi liturgiquement, des adultes. Nous disons « en principe, » parce qu'il nous semble qu'en fait, pour le cas des enfants assistés (pas toujours peut-être, mais très généralement) il y a lieu de mettre en regard de cette règle un autre principe, à savoir que *Lex positiva non obligat cum tanto incommodo*.

Le *Codex* et la liturgie visent manifestement la circonstance du baptême conféré en des conditions normales à un adulte ; de là le caractère de particulière solennité qu'emprunte la cérémonie à l'âge, à la raison, à l'éducation et au milieu social chrétien du baptisé. Aussi, en raison de la rareté et de l'importance de cette œuvre, le *Codex* rappelle-t-il après le Rituel que le baptême d'un adulte, *ubi commode fieri possit*, doit être réservé à l'Evêque, lequel, s'il le veut, pour plus de solennité *(solemnius)*, y procédera lui-même ou par son délégué. Et cela se comprend, les baptêmes d'adultes dans

une société chrétienne n'étant ordinairement que des baptêmes de nouveaux convertis, revenus de l'infidélité ou de l'hérésie à la foi catholique. Le cas se présente encore de temps à autre aujourd'hui sous cette forme et, outre son intervention nécessaire pour la formalité d'abjuration, l'Evêque consacre volontiers par son personnel concours la fête et la joie que sont toujours dans l'Eglise le retour au bercail d'une brebis égarée.

Mais hélas ! de nos jours, pour une tout autre raison, les baptêmes d'adultes se sont beaucoup multipliés. Ce ne sont plus des baptêmes en forme absolue, très généralement du moins, administrés à des adultes non encore baptisés, mais des baptêmes répétés sous condition, rendus nécessaires par le doute qui plane sur l'existence ou la validité d'un premier baptême avant l'âge de raison. Ces baptêmes-là ne comportent ni abjuration ni circonstances de fête, de solennité, de particulière réjouissance pour l'Eglise. Loin qu'il y ait avantage à leur publicité, on a plutôt de bonnes raisons pour les dissimuler, ne fût-ce que pour épargner aux pauvres enfants point ou mal baptisés l'ennui, disons la honte, de n'avoir pas été chrétiens dès leur naissance comme tous ceux qui les entourent.

A ces raisons communes d'autres viennent s'ajouter, qui ne sont pas moins graves, dans le cas des enfants assistés, surtout dans les agglomérations hospitalières. Le curé et l'aumônier ont à compter avec l'Assistance qui surveille d'un œil malveillant les manifestations de leur zèle pastoral à l'égard de ses pupilles, et souvent aussi dans les campagnes où ils sont facilement exposés à des ennuis, à des dénonciations de la part des gens religieusement mal disposés auxquels l'Assistance confie ces pauvres petits.

Nous ne disons point que tout cela oblige à baptiser les enfants assistés de façon absolument secrète, encore qu'en plus d'un cas il soit nécessaire d'en arriver là. Nous disons simplement que ces rebaptisations conditionnelles d'adultes semblent sortir du cadre normal canonique et liturgique des baptêmes d'adultes tels que les avait connus l'ancien droit et tels que le nouveau paraît les envisager encore, et nous sommes portés à conclure que la différence profonde des deux « espèces » peut légitimement entraîner une différence correspondante dans les rites de la cérémonie.

Le *Codex* très nettement distingue sous ce rapport deux sortes de baptême : le *baptême solennel* qui « *ministratur servatis omnibus ritibus et cœremoniis quæ in ritualibus libris præcipiuntur,* » et le *baptême privé* qui s'administre avec omission d'une ou de plusieurs parties de ces rites et cérémonies, jusqu'au minimum rigoureusement nécessaire pour la validité du sacrement.

L'Eglise, et cela se conçoit, n'aime pas le baptême privé. Elle l'autorise, pour raison de nécessité, en cas de danger de mort. Elle refuse nettement aux Evêques la faculté de le permettre *extra mortis periculum* (can. 759, § 2). Une exception toutefois est faite à propos des hérétiques adultes rebaptisés sous condition pour lesquels l'Ordinaire peut autoriser le baptême en forme privée. *(Ibid.).*

Cette exception nous paraît tout à fait suggestive et nous sommes très inclinés à penser que les motifs qui l'ont inspirée sont également valables pour le cas de certaines rebaptisations sous condition, pénibles ou difficiles, en particulier pour ce qui concerne les enfants assistés. Il faut sans doute se garder prudemment des interprétations « extensives » et s'en tenir au texte de la loi. Aussi n'entendons-nous point proposer notre commentaire autrement que comme une opinion privée, qui vaut tout juste ce que valent les raisons sur lesquelles il s'appuie. Mais, sauf meilleur avis, notre sentiment est que l'Evêque, pour des cas particuliers dont il est juge, peut permettre la forme privée du baptême à conférer sous condition aux enfants assistés. Quant à la forme privée, c'est-à-dire aux suppressions qu'il convient d'admettre, il est juge encore et qualifié pour les déterminer.

Nous disons « pour des cas particuliers, » d'abord parce que tous ne sont pas identiques, à traiter de façon uniforme ; mais surtout nous faisons cette réserve pour rester prudemment dans les limites du droit qui, comme l'on sait, admet facilement les dérogations d'autorité épiscopale à la loi en cas particuliers graves, par mode d'exception accidentelle. Que s'il paraissait nécessaire d'étendre une dérogation de ce genre, celle par exemple qui nous occupe présentement, à toute une catégorie de personnes comprises dans un cadre général spécifiquement déterminé, et cela de manière habituelle et au for externe, il y aurait lieu de recourir à Rome pour obtenir du Législateur la dispense de sa loi.

L'*Ami* est trop respectueux de l'autorité épiscopale pour se permettre de lui suggérer une pensée, encore moins un avis quelconque. Nous estimons ne point faillir à cette révérence en nous faisant l'écho de nombreux curés et aumôniers d'hospices que trouble la pratique divergente de nos diocèses de France à propos du baptême des enfants de l'Assistance publique. Nous nous unissons à eux pour souhaiter qu'on provoque en haut lieu une réponse autorisée aux deux questions suivantes :

« *Question générale :* Quand l'emploi de la forme solennelle pour une rebaptisation sous condition présente de graves difficultés, peut-on, au moins après en avoir référé à l'Ordinaire, employer la forme privée, c'est-à-dire avec les simplifications et le minimum de publicité qui seront jugés nécessaires ?

« *Question particulière :* Pour les enfants qui se préparent à la Première Communion, et notamment pour les enfants dits de l'Assistance publique, peut-on *ut supra* administrer le baptême sous condition en forme privée ? »

C'est le sens et non la formule qu'il conviendrait de donner à ces *dubia*. Que si à Rome l'on n'était pas disposé à faire une réponse générale à ces questions, au moins serait-il désirable qu'elle les

résolût par l'affirmative de façon pratiquement équivalente en accordant par indult les dispenses nécessaires.

Q. — Berthe, fille majeure, servante depuis quelques années dans la paroisse de C., quitte *définitivement* sa place et vient passer juste *un mois* chez ses parents, domiciliés à D., pour s'y marier.

A ce sujet, controverse entre confrères, relativement aux publications.

Tous sont d'accord que Berthe doit être publiée à D. Mais les uns prétendent que, n'ayant pas là six mois de résidence, elle doit être également publiée à C. Les autres déclarent qu'il n'est pas nécessaire que Berthe soit publiée à C., d'où elle est partie d'ailleurs sans espoir de retour.

Quid, 1° en supposant que Berthe aurait eu en venant à D. l'intention de s'y établir après son mariage? 2° En supposant qu'elle ne serait venue à D. que pour s'y marier, avec l'intention d'aller ensuite s'établir à E.?

R. — Voici le texte du can. 1023 du *Codex* où se trouve le principe de la solution que vous cherchez :

« §1. *Matrimoniorum publicationes fieri debent a parocho proprio.*

« § 2. *Si pars alio in loco per sex menses commorata sit post adeptam pubertatem, parochus rem exponat Ordinario, qui pro sua prudentia vel publicationes inibi faciendas exigat, vel alias probationes seu conjecturas super status libertate colligendas præscribat.* »

Telle est la loi qui régit actuellement les publications de mariage. Vous en pouvez conclure : 1° que c'est à l'Ordinaire qu'il appartient de décider si le mariage de Berthe doit être publié à C., et 2° que cette publication n'est pas en droit rigoureusement nécessaire, puisque l'Evêque est laissé libre d'en dispenser s'il la juge inutile, ou de la remplacer par tous autres moyens d'enquête *de statu libero* qu'il estimera nécessaires et suffisants.

Sous l'ancien droit cette publication dans tous les précédents domiciles était en principe considérée comme obligatoire d'après certaines décisions de la S. C. du Concile et l'enseignement commun des auteurs. En pratique, cette règle était d'application souvent difficile, impossible même, et généralement l'on se contentait de faire publier le mariage au dernier domicile. Le *Codex*, dans l'intention évidente de simplifier ce point de discipline matrimoniale, supprime l'obligation de publier régulièrement aux domiciles précédents, mais non pas l'obligation de s'en préocuper pour la recherche des empêchements, et c'est à l'Evêque qu'il abandonne le soin de voir s'il y a lieu de faire cette recherche et de prescrire les moyens d'enquête qui pourront être employés sans les publications, pour le cas où celles-ci lui paraîtraient difficiles ou inutiles.

Au premier abord, on est tenté de voir plutôt une complication aggravée qu'une simplification dans cette réforme. Les cas sont fréquents, de futurs qui ont résidé plus de six mois en des lieux différents depuis l'âge de la puberté. Si les curés doivent *toties quoties* écrire à l'Ordinaire pour le prier de décider si et en quelles anciennes paroisses abandonnées un mariage doit être publié, on n'est pas sans inquiétude devant la perspective d'une pareille correspondance, qui sera déjà une surcharge pour les curés, mais surtout un encombrement sérieux dans les papiers et services administratifs des Evêchés ; et l'on peut se demander sur quels éléments il sera couramment possible aux Ordinaires de se faire une opinion et de donner pour chaque cas une réponse particulière.

En fait, nous pensons que les choses pourront se passer d'une manière beaucoup plus pratique et plus simple. Les Evêques, suivant le droit que leur reconnaît le *Codex*, maintiendront les règlements actuellement en vigueur dans leurs statuts diocésains qui généralement ne prescrivent la publication qu'au dernier domicile, et inviteront les curés à les informer des situations spéciales qui pourraient réclamer, en plus de la publication, une enquête en d'autres domiciles antérieurs des futurs.

Ce serait leur droit encore, de laisser aux curés, *onerata eorum conscientia*, le soin de choisir et d'employer eux-mêmes spontanément, sans recours à l'Evêché, les moyens de renseignements (publications, enquête, certificats de confrères, etc.) qu'ils jugeront prudents, pour des futurs dont les antécédents éloignés leur paraîtraient suspects au point de vue du mariage.

N'oublions pas la très large faculté que le *Codex* accorde aux Evêques, de régler en détail tout ce qui concerne la pratique des publications de mariage. L'on peut être assuré qu'ils en useront, ne fût-ce que pour conserver, sauf exceptions éventuelles, les règlements actuellement en vigueur dans leurs diocèses ; par où l'on voit que, loin de l'augmenter, le nouveau droit atténue en réalité la difficulté pratique des publications de mariage dans les précédents domiciles des époux, puisqu'il en supprime l'obligation générale et permet de les remplacer *per alias probationes seu conjecturas super status libertate colligendas*.

Pour revenir au cas proposé, concluons que, pour la publication en D. du mariage de Berthe, il faut s'en tenir aux statuts diocésains, au moins pour le moment, et tant que l'Evêque ne les aura pas modifiés sur ce point-là. Quant à la considération du domicile acquis ou non en D., elle n'a rien à voir avec la présente question, où seule la recherche des empêchements de mariage est en jeu, en dehors des intentions actuelles des contractants par rapport au fait de leur domicile actuel ou futur.

Q. — Dans un cimetière, sur toutes les tombes des petits enfants, je lis ces initiales : O. P. N., c'est-à-dire, *Ora pro nobis*.

Cette invocation publique de personnes qui ne sont pas officiellement canonisées par l'Eglise est-elle bien

régulière et n'est-elle pas contraire aux enseignements de la liturgie ?

R. — La pratique que vous signalez n'est ni nouvelle ni particulière à votre pays. Quand le pèlerin parcourt les Catacombes, son regard s'arrête sur de semblables inscriptions qui témoignent de la pratique des fidèles aux premiers siècles du christianisme. Par exemple, sur la sépulture d'un enfant, on lit : « Prie pour tes parents, » — ou bien : « Prie pour nous avec les saints, » — ou bien : « Innocent enfant, souviens-toi de nous dans tes prières. » Et sur la sépulture d'adultes qui ne sont point canonisés, les inscriptions de ce genre sont nombreuses. L'Eglise n'a jamais réprouvé cette pratique.

Les enfants qui meurent après le baptême et avant d'avoir l'usage de la raison vont certainement au ciel. Ils sont des saints. Nous pouvons donc les invoquer. La canonisation des Bienheureux n'a pas pour but d'autoriser la prière des fidèles, de rendre légitimes leurs invocations, mais plutôt de proposer les vertus des saints à l'imitation des vivants.

Au reste, l'invocation écrite sur la croix d'une tombe, traduisant les sentiments de foi et de piété à l'égard du défunt, invitant les passants à prier les petits saints du ciel, ne constitue pas un culte public rendu aux enfants.

La liturgie, qui dans les funérailles des enfants célèbre leur triomphe, ne s'oppose pas à cette coutume pieuse, très ancienne dans l'Eglise et répandue partout.

Q. — Un mariage devant avoir lieu dans ma paroisse pendant que j'assistais à la Retraite ecclésiastique, j'autorisai par écrit le prêtre Mathurin, du voisinage, à bénir ce mariage. Mais, ayant appris qu'un autre prêtre, Charles, devait aller passer une huitaine dans ma paroisse, j'autorisai ensuite ce dernier à bénir le mariage et j'écrivis aux fiancés d'envoyer dire au prêtre Mathurin de ne pas se déranger et que leur mariage serait bénit par Charles.

A mon retour j'appris que Mathurin, auquel les fiancés n'avaient pas communiqué ma lettre, était venu bénir ce mariage.

Je me demande s'il est valide ?

R. — Le *Codex* est formel en son can. 207 : « *Potestas delegata extinguitur... revocatione delegantis delegato directe intimata.* » Or, Mathurin n'a pas été touché par votre lettre ; donc, il restait délégué, et sans aucun doute le mariage est valide. Il ne semble pas d'ailleurs que votre lettre ait été un acte de révocation formelle, puisque vous lui disiez seulement de n'avoir pas à se déranger, ce qui pouvait et devait signifier pour lui : « C'est par politesse qu'on veut m'économiser un déplacement de plusieurs kilomètres ; à cette amabilité de mon confrère je répondrai par une réciproque gentillesse, et puisqu'il a fait appel à ma bonne volonté pour ce mariage, j'irai quand même le célébrer. » Avouez qu'il eût été dans son droit de conclure et d'agir ainsi. Et si par hasard Charles, s'absentant le jour du mariage, avait laissé à Mathurin le soin d'y procéder, avouez que vous n'auriez guère eu la pensée de douter de sa validité.

Mais une autre question se pose : Si la délégation de Mathurin persévérait, alors que celle de Charles était régulière et suffisante aussi, voilà deux prêtres simultanément délégués pour le même mariage. Est-ce admissible, alors que le can. 1096 déclare formellement que la délégation doit être donnée *sacerdoti determinato pro matrimonio determinato* ?

La réponse affirmative ne nous paraît pas douteuse. Dans l'expression *sacerdoti determinato*, tout comme dans l'autre : *matrimonio determinato*, c'est le *determinato* qui est le terme essentiel et spécifique. On a voulu obvier aux inconvénients des délégations générales *indéterminées* et aussi des délégations données en bloc, en général, pour des mariages *indéterminés*. Quant au mot *sacerdoti*, s'il est au singulier, on aurait tort d'entendre ce cas grammatical dans le sens d'une singularité absolument exclusive.

D'ailleurs, dans le cas présent il ne s'agit pas de deux délégations données simultanément au même titre actuel à deux prêtres différents, mais d'une délégation à effet successif, de telle sorte que le premier délégué venant à manquer, le second prend sa place et exerce, à défaut de l'autre, les pouvoirs qu'il a reçus. Il y a, si l'on veut, simultanéité dans la concession *ex parte delegantis*, mais non pas *ex parte delegatorum*, un seul d'entre eux restant qualifié, et l'autre non, suivant que le premier ou le second célèbre le mariage. La formule *sacerdoti determinato* reste donc matériellement exacte, et rien par conséquent n'empêche de tenir pour valide le mariage en question.

Q. — Y a-t-il un mot français ou une périphrase qui traduise exactement ces deux mots de la théologie : *reatus culpæ* et *reatus pœnæ* ?

R. — Le français n'a pas dans son vocabulaire la richesse du latin. Celui-ci, par les expressions de *reatus culpæ* et *reatus pœnæ*, exprime plus exactement ce que nous désignons en français simplement par ces mots : le *péché* et la *peine*. Le *reatus culpæ*, c'est ce par quoi l'auteur de la faute est constitué *reus culpæ*, digne de faute, fautif, coupable ; c'est l'imputation qui lui est faite de la qualité de son acte en désaccord avec la loi. C'est le titre, pourrait-on dire, qui le constitue pécheur. Le *reatus pœnæ* est le titre qui le constitue digne d'une peine à subir. Effacer le péché, c'est cesser de l'imputer à son auteur ou détruire le titre du péché. Remettre la peine, c'est cesser de l'imputer à celui qui la mérite ou déchirer l'acte, le titre qui l'exige. On pourrait donc traduire *reatus culpæ* par « l'imputation du péché » ou le « titre de péché, » et *reatus pœnæ* par « l'imputation de la peine » ou « le titre de la peine. » Mais

il est aussi simple de garder l'expression courante qui indique le principe pour la conséquence et traduire : le péché, la peine.

Q. — Dans le nº du 9 octobre, vous consacriez une page entière à prouver à un prêtre bineur, fatigué par le jeûne eucharistique, qu'il ne pouvait pas rompre ce jeûne, en prenant une tasse de chocolat à l'eau entre ses deux messes. Je me doute bien qu'il avait prévu cette réponse. Mais il me semble que l'on pourrait envisager la question sous un autre point de vue. Puisque « au fond toute la théologie de la question » est de rendre hommage à la Présence réelle par le jeûne, que faut-il donc avant tout ? que l'estomac soit vide. Or ne pourrait-il pas l'être sans qu'il soit nécessaire de « n'avoir rien pris, c.-à-d. ni bu, ni mangé, depuis *minuit* ? » Un intervalle de quatre ou cinq heures entre le très léger repas *(frustulum)* qui serait autorisé et la communion, ne serait-il pas suffisant pour établir ce vide de l'estomac, pour être à jeun ? Par exemple, le prêtre qui dit la messe à 10 heures pourrait prendre une tasse de lait, de café ou de chocolat, à 5 heures et demie. J'avoue que cette solution ne satisferait guère le « bineur » qui dit une première messe à 6 heures ; car il lui faudrait se lever à 2 heures du matin, ou plutôt à 1 heure pour faire chauffer et prendre son lait ; ce qui ne serait guère pratique. (Je connais cependant des « bineurs » qui se lèvent à 11 heures et demie pour prendre une tasse de chocolat à l'eau).

Voilà ma solution à cette question du jeûne eucharistique, jeûne si pénible pour les curés de campagne qui ont deux paroisses à desservir. J'aimerais que ma solution fût soumise à Rome. Peut-être, par l'*Ami du Clergé*, pourra-t-elle y arriver un jour !

R. — Votre solution, cher confrère, n'est pas neuve ; il y a beau temps qu'elle a été proposée et l'auteur de ces lignes est, veuillez le croire, en état de vous affirmer qu'elle a été examinée à fond à Rome et rejetée au cours des études préparatoires à la rédaction du nouveau *Codex*.

Si le Législateur s'est refusé à entrer dans la voie que vous indiquez, tenez pour certain qu'il a dû avoir ses raisons, et sans aucun doute de graves raisons. Il ne nous les a pas communiquées. L'on peut cependant, sans crainte d'erreur, les conjecturer, ainsi que nous l'avons essayé dans l'article auquel vous faites allusion.

Parmi ces raisons il faut, à notre avis, mettre au premier rang le souci de garder intacte la traditionnelle révérence de foi à la Présence réelle, que consacre devant le peuple la pratique du jeûne eucharistique, dont le caractère pénible est aussi, par ailleurs, au point de vue sensuel, une préparation opportune à la sainte Communion. C'est ce que nous avons appelé la « raison théologique » de cette sévère discipline.

A cette première raison l'on peut, semble-t-il, en joindre une autre, d'ordre pratique et prudentiel. A Rome on aura craint les abus, difficilement évitables, qui auraient vite fait de se glisser par la porte ouverte d'une concession sur ce point du jeûne eucharistique. Dès l'instant où le jeûne deviendrait relatif, comment empêcher la casuistique de l'interpréter différemment suivant les personnes et les cas, ainsi qu'il est advenu du jeûne ordinaire, pour les prêtres comme pour les fidèles ?

Peut-être, enfin, a-t-on reculé devant l'étonnement — pourquoi ne pas dire le scandale ? — que causerait au peuple ce changement profond apporté dans la très vieille et vénérable pratique eucharistique, surtout si les prêtres étaient seuls à en profiter, alors que le jeûne peut être une charge également onéreuse pour tout le monde.

Quoi qu'il en soit, « votre solution » n'est pas mûre : son heure n'est pas venue. Viendra-t-elle ? C'est le secret de Dieu et de son Eglise. Rien n'empêche de le souhaiter. En attendant, il faut s'en tenir à la loi existante.

Q. — Peut-on exiger qu'une paroisse apporte une part de contribution au Denier du culte diocésain *en plus* de la somme correspondant à tous les besoins du clergé paroissial ?

R. — Mais oui, certainement, ainsi qu'on l'a déjà autrefois expliqué et démontré dans l'*Ami du Clergé*, aux premiers temps du *Denier du culte*. C'est une erreur de regarder cette affaire de la subsistance temporelle du culte comme restreinte aux relations personnelles des paroissiens avec leur curé. Le service paroissial n'est pas chose autonome, vivant uniquement par ses propres moyens, se suffisant à lui-même. C'est une partie d'un tout, d'une organisation hiérarchique et administrative d'ensemble, dont la vitalité générale et primordiale est la condition *sine qua non* de l'exercice du culte à travers toutes les ramifications de la vie chrétienne dans les diocèses.

Comment les fidèles d'une paroisse auraient-ils un curé, s'il n'y avait pas de petit et grand séminaire pour le leur préparer ? Et s'ils donnent tout juste de quoi faire vivre leur curé, comment pourvoira-t-on à la subsistance des séminaires, des collèges, des écoles, des œuvres qui alimentent la vie sociale chrétienne, sans parler des services généraux indispensables à la bonne administration pastorale du diocèse, c'est-à-dire de toutes les paroisses, de tous les organismes et services diocésains ?

Prenez une paroisse de 10.000 habitants ; pour faire le traitement du curé (900 fr.) chaque paroissien aurait à verser 0 fr. 09 centimes, tandis que pour une paroisse de 100 habitants (il y en a) la contribution personnelle monterait à 9 francs : ceci dans votre hypothèse, où la question du traitement pastoral doit se régler exclusivement entre les paroissiens et leur curé. S'il faut payer le culte, il est manifestement équitable qu'il coûte le même prix à tout le monde. Et voilà pourquoi la contribution imposée aux paroisses a été calculée sur la base d'une répartition personnelle égalitaire et non sur les exigences du culte pour une localité déterminée.

Les paroissiens ne donnent pas *à leur curé ;* ils donnent *à l'Eglise* l'obole que celle-ci leur demande et dont elle fait ensuite l'usage qu'elle juge

convenable pour le plus grand bien de la religion et des âmes. Le curé n'est que son porte-voix et son mandataire quand il fait la quête, non pas pour lui encore une fois, mais pour le *Denier du culte*, et les fidèles ne sont fondés ni en justice, ni encore moins en charité, à se plaindre que leur argent va ailleurs qu'à leurs prêtres de paroisse.

Et vous devinez sans peine toutes les conséquences pratiques de cette doctrine. Ce n'est pas au *curé* mais au *culte* qu'est faite et destinée l'oblation : donc, en cas de somme supérieure au traitement de leur pasteur, il n'est pas vrai de dire que la générosité des fidèles profite au curé de la paroisse voisine qui a donné moins. L'excédent est versé dans la caisse commune pour servir, sous une forme inconnue, déterminée par l'Evêque (dans un collège par exemple), à l'exercice du culte.

Donc, encore, l'on fait erreur quand on demande : « Les gens d'une paroisse sont-ils obligés en conscience de faire vivre le curé d'une paroisse étrangère ? » Question mal posée, ou plutôt posée d'après un faux « postulatum », à savoir que la contribution demandée, et obligatoire en principe de justice légale, a toute sa raison d'être dans la considération du culte restreint aux seuls besoins d'une paroisse, au seul traitement de son curé.

La vraie manière de penser et de parler est celle-ci : les fidèles sont tenus en conscience de contribuer à assurer la vie temporelle de l'Eglise, et quand ils ont fait l'offrande convenable à l'Eglise, il ne leur appartient pas d'en spécifier l'emploi ; leur devoir est rempli, tout le reste est *per accidens* par rapport à eux, et ne regarde que l'Evêque, qui a seul charge de faire la répartition du « denier » perçu.

Conclusion : l'Evêque est parfaitement en droit d'exiger, disons de fixer, pour une paroisse donnée, un taux de contribution qui dépasse les besoins du clergé paroissial.

Un autre correspondant, à propos du même sujet, nous demande comment il se fait qu'en certains diocèses l'on continue à taxer les paroisses, contrairement aux instructions Pontificales.

Réponse. Il y a taxe et taxe : taxe, qui est un simple chiffre de contribution, déterminé pour préciser ce que l'Eglise attend de ses fidèles, plutôt proposé qu'imposé au sens rigoureux du mot ; et il y a taxe d'impôt personnel absolu, en forme civile comminatoire, avec sanctions efficaces à l'appui.

Dans une lettre confidentielle, qui a fini par tomber dans le domaine public, le Secrétaire d'Etat au nom de Pie X réprouvait, en principe de règle générale, le second système de taxe, mais non pas le premier qui d'ailleurs ne devrait pas être appelé taxe, mais plutôt contribution.

Et encore faut-il remarquer qu'en blâmant l'usage des taxes à sanctions, le document laissait une porte ouverte à leur emploi pour le cas où, pour des raisons particulières et graves, l'Evêque se verrait dans la nécessité d'y recourir. Au surplus Pie X, tout en écartant certaines sévérités exagérées à l'adresse des fidèles récalcitrants, admettait fort bien et très explicitement un système de sanctions portant, non sur le refus du culte, et encore moins des sacrements, mais sur la privation d'une partie des pompes et solennités régulièrement accordées à ceux qui participent d'une manière convenable au Denier du culte.

Ces taxes d'ailleurs, ou contributions, ont été non pas personnelles, mais paroissiales, ce qui en modifiait notablement le caractère, et, là même où le curé *proposait* le chiffre personnel désiré, il ne l'*imposait* pas, laissant à chacun la liberté de donner suivant ses facultés contributives.

Quant aux sanctions radicales, il s'est trouvé des cas, très rares croyons-nous, où l'on a dû les employer : mais, si l'on a supprimé le curé, ce qui était exceptionnellement admissible, l'on n'a pas pour cela supprimé la pratique religieuse essentielle, ce qui eût été contraire aux décisions Pontificales, et l'on a eu soin de laisser quelque part dans le voisinage un prêtre dont les fidèles privés de pasteur pouvaient réclamer le ministère.

C'est aux Evêques, encore une fois, de par l'instruction de Pie X, qu'il appartient de fixer le mode de sanction qui leur paraît rigoureusement indispensable, suivant la diversité des cas que leur sagesse doit résoudre ; et l'on peut attendre de cette sagesse qu'elle ménage pour tout fidèle, pour tout pécheur, les moyens nécessaires de sanctification et de conversion, tout en pourvoyant avec prudente fermeté au bon ordre public de la vie chrétienne dans leurs diocèses.

Un troisième confrère, enfin, voudrait savoir si les paroissiens sont tenus en justice d'acquitter la contribution fixée pour le Denier du culte. Nous avons jadis longuement disserté sur ce point délicat de doctrine et de terminologie morale. Voici en résumé la substance de notre enseignement.

Oui, il y a ici en jeu une obligation de justice (et non pas seulement de charité), mais de *justice légale*, laquelle est tout autre chose que la *justice commutative.* C'est généralement de cette dernière qu'il s'agit quand on parle couramment de justice sans épithète. A prendre donc le terme « justice » dans son acception vulgaire, la question posée appellerait une réponse négative. Mais nous devons, nous autres théologiens, nous garder de tomber dans cette équivoque, dans cette erreur de pensée et de langage.

La notion générique de justice *(reddere alteri debitum)* se sous-divise en trois espèces : justice *commutative* qui a pour objet la *res aliena* au sens pour ainsi dire matériel et individuel du mot, et la violation de cette justice entraîne restitution ou réparation *(res clamat domino)* ; justice *légale*, qui a comme objet ce qui est dû par les membres de la société pour la vie et la bonne marche du corps moral collectif dont ils font partie ; justice *distributive*, qui a pour objet la répartition équitable des charges, honneurs et bénéfices de la société entre tous ses membres.

Ces notions sont élémentaires et connues ; tous les auteurs de morale les expliquent au début du traité de la *Justice*, et nous les avons nous-mêmes trop longuement développées ailleurs dans nos colonnes, pour qu'il soit besoin d'y insister ici autrement que par un simple rappel de définitions.

Or, dans la question présente, c'est la justice légale seule qui est en cause, et non la commutative, ni la distributive. Ses obligations peuvent être fort graves et mettre la conscience en péril de péché mortel, à cause de la gravité des intérêts publics dont elle a charge d'assurer la sauvegarde ; cependant, si elle est violée, il n'y a pas lieu à restitution, parce que celui qui n'a pas donné sa part de contribution, *per se loquendo* n'a pas volé, n'a pas endommagé ou ne retient pas le bien d'autrui.

A la question posée il est exact de répondre en disant que l'oblation du Denier du culte est un devoir de justice ; mais cette réponse générique étant incomplète et sujette à équivoque, il est plus correct de spécifier qu'il s'agit là de justice légale et non de stricte justice commutative.

Si vous désirez, chers confrères, de plus amples renseignements sur toutes ces questions relatives à la théorie morale et à la pratique du Denier du culte, vous aurez pleine satisfaction en relisant les études suffisamment fouillées qui leur ont été consacrées déjà dans l'*Ami du Clergé*. Pour le cas où vous n'auriez pas nos *Tables* à votre disposition, voici l'indication des références qui peuvent vous intéresser : *Ami*, année *1907*, n° 33, page 740 ; n° 50, p. 1135, 1136 texte de l'Instruction Pontificale sur le Denier du culte ; — année *1908*, n° 10, p. 230 ; n° 49, p. 1130 ; n° 50, p. 1152.

Q. — Les vignerons de ma paroisse vendent 300 fr. une barrique de leur petit vin, qu'un billet de 100 fr. paierait largement, vu sa valeur réelle. Mais 300 fr. sont le prix qu'offrent d'eux-mêmes les intermédiaires. Vous ne ferez jamais comprendre à mes paroissiens qu'ils devraient livrer leur vin à meilleur compte.

De leur côté, les intermédiaires disent que s'ils n'offraient pas le même prix que leurs concurrents, ils ne trouveraient pas de vin à acheter, ils devraient cesser leur commerce. Du reste ils prétendent qu'ils visent seulement à faire un bénéfice normal de 15 %.

C'est ainsi que producteurs et intermédiaires sont cause que le vin atteint des prix fantastiques.

Prière à l'*Ami* de dire si les uns ou les autres violent la justice et ce que doit faire le confesseur, lorsque ces gens-là se confessent.

R. — Rappelez-vous les principes posés dans notre étude sur la vie chère (n° du 2 octobre 1919). La valeur d'une marchandise est chose d'estimation tout à fait relative et variable. Quand vous dites que 100 fr. est tout juste la valeur d'une barrique du vin de chez vous, inconsciemment vous vous référez au temps d'avant-guerre, à des circonstances et à un état de choses économique tout autre que celui de l'heure présente. Si 300 fr. est trop, 100 fr. n'est certainement pas assez. Où est, pour l'heure actuelle, le criterium du prix normal juste ? C'est ce qu'il est difficile de dire, quant au « prix vulgaire, » étant donné la perturbation apportée dans les marchés par tous les contrecoups de la guerre.

Mais là n'est pas la question que vous posez. Vous demandez si vos vignerons lèsent la justice en vendant leur vin au prix « qui leur est offert. » Comme il n'y a pas de taxe (prix légal), et comme le prix est fait par l'acheteur, aucun droit de justice n'est lésé du côté du vendeur, qui est libre d'accepter le cadeau de majoration que lui fait *sciens et volens* celui qui lui prend son vin.

On peut dire à cela que le vendeur 1° fait un bénéfice illicite parce que fortement majoré, 2° que par son fait il concourt à la hausse de la vie chère.

Nous répondons : 1° que le bénéfice, majoré tant qu'on voudra, n'est pas une majoration imputable au vendeur, qui n'en est pas cause, mais l'accepte comme bénéfice spontanément offert par l'acheteur ; 2° que s'il y a là, en effet, un acte qui pousse à la hausse, il ne suffirait pas à lui seul à déterminer sur le marché, pas plus que la vente de son vin à 100 fr. ne serait efficace pour la baisse, hausse et baisse étant des résultats de causalités collectives simultanées, et par conséquent *per accidens* par rapport aux opérations individuelles prises isolément. 3° Il faut ajouter cependant que si la justice stricte commutative n'est pas lésée dans le fait de ce concours indirect à la hausse, la charité s'y trouve intéressée ; car, d'un côté, ce prix de 300 fr. finira par imposer une gêne sérieuse au consommateur qui devra débourser peut-être 350 ou 400 fr. pour cette barrique de vin, c'est-à-dire un prix manifestement excessif ; et, d'autre part, le vendeur, sans subir aucun préjudice de justice, pourrait vendre son vin par exemple 150 ou 200 fr. à un consommateur auquel il rendrait ainsi un bon service ; et nous savons des cas où des producteurs chrétiens consciencieux ont agi ainsi, en refusant des offres de gains fantastiques pour vendre leurs marchandises dans leur entourage à prix plus modéré, quoique encore très largement rémunérateur. Ce sont là, toutefois, considérations de charité, qui peuvent avoir leur gravité au point de vue de la conscience, mais dont la violation n'entraîne ni formelle injustice ni restitution.

Beaucoup plus fâcheux au point de vue de la justice pourrait être le cas des intermédiaires dont vous parlez. Ils offrent d'eux-mêmes un prix formidable ; ils sont donc cause efficiente principale de la violation du prix juste lequel, pour n'être pas fixé vulgairement à un chiffre bien déterminé, n'en est pas moins considérablement dépassé.

Ils sont en droit de faire un cadeau au vendeur, direz-vous, tout comme celui-ci est en droit de l'accepter *illæsa justitia*. — Non ! parce que la majoration ici est un « prix de marché » qu'ils établissent eux-mêmes. Le vendeur, qui n'y est pour rien, au moins dans le cas qu'on nous propose, peut y voir un cadeau, une aubaine de fortune inespérée, occasionnelle, tandis que du côté

de l'acheteur c'est tout autre chose, c'est-à-dire une majoration, à lui seul imputable, du prix juste.

Et le vendeur, quoiqu'il en tire bénéfice, n'est pas coopérateur injuste à l'œuvre blâmable de l'acheteur, parce qu'il n'est pas tenu en justice de s'y opposer, quoique la charité puisse très bien lui en faire une obligation.

Voilà pour les principes de solution dans leur forme abstraite. Notez que l'application pratique peut en être fort difficile. La plupart des gens qui vendent et achètent à des prix dits fantastiques par rapport à ce que serait la valeur des objets dans un ordre de choses différent, ne font pas le *cours,* mais le suivent ou le subissent. Les coupables d'injustice pour majoration exagérée ce sont les premiers qui ont d'eux-mêmes, sans suffisante raison excusante, déterminé cette majoration. Il est sans doute des cas clairs de hausse subite notable et inexcusable, surtout dans les prix de vente en gros. Mais le plus souvent la hausse s'est produite lentement, par petits accroissements successifs qui analysés de près (sauf cas de taxe légale) pourraient s'expliquer par le jeu des équilibres et compensations économiques sans formelle ni surtout grave injustice dans les détails.

Le cas proposé est de ceux qui comportent très probablement une interprétation bénigne, si vendeur et acheteur n'ont fait que suivre un prix courant général, sans en être, ni l'un ni l'autre, les auteurs responsables. Aussi n'avons-nous guère insisté, et pour cause, sur ces contrats entre producteurs et premiers acheteurs au cours du jour même trop fortement poussé. Les vrais coupables qu'il fallait surtout dépister et stigmatiser, ce sont ou les gros « monopoleurs, » fixateurs de prix à leur gré, ou les rapaces intermédiaires qui, sans raison, sans travail, se sont constitué une échelle ascendante de bénéfices tels que le résultat, au dernier barreau où perchait le consommateur, a été la hausse formidable des cours ainsi faussés et enflés par cette sorte d'agiotage ou de spéculation parfaitement immorale.

Conclusion : à prendre exactement leur cas tel que vous le présentez, vos vignerons ne sont pas à inquiéter au confessionnal quant à la justice. Vous pouvez très bien leur donner à regretter le parfait égoïsme qui très généralement les a en tout ceci inspirés et empêchés de songer à soulager dans leur entourage les bourses modestes, victimes lamentables de la vie chère, car, *sine incommodo* pour eux, et avec sérieux gain quand même, ils auraient pu et dû exercer ainsi le précepte de la charité chrétienne fraternelle. Rien ne vous empêche de conseiller une forte aumône aux pauvres ou aux bonnes œuvres à ceux d'entre eux dont le cas serait plus douteux, parce que moins passif dans la fixation des gros prix, ou qui ne resteraient pas malgré tout sans quelque inquiétude de conscience en considérant la rapidité et la somme forte de leur fortune réalisée par les bénéfices de la vie chère.

Quant aux intermédiaires qui vous intéressent moins directement il faut se garder, comme d'ailleurs en toutes les difficultés de cette crise économique, des solutions casuistiques générales : chaque « espèce » est à instruire et juger en particulier d'après les règles morales qui ont été rappelées dans notre article ci-dessus allégué à propos des bénéfices de guerre et de la vie chère.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 3, du 1er mars)

Actes de S. S. Benoît XV

Lettre latine (29 janvier) à Mgr Kordac, archevêque de Prague, sur les affaires ecclésiastiques de Bohême (cf. *Ami,* p. 104). Le Concile prescrit s'est déjà tenu et les mesures nécessaires ont été prises contre les fauteurs de désordres. — Lettre latine (2 février) au P. Alexis-Marie Lépicier, Prieur général des Servites : le Pape loue son livre sur *Jésus-Christ Roi des cœurs,* « exiguum quidem sed ponderosum, in quo argumentis a theologia petitis Jesum Christum omnium hominum esse regem plane dilucideque demonstras, » et approuve son projet de consacrer sa Congrégation au Sacré-Cœur. — Lettre latine (4 février) au P. Schachinger, Abbé général des Chanoines Prémontrés, à l'occasion du 8e centenaire de la fondation de l'Ordre (par S. Norbert en 1120, à Prémontré, diocèse de Soissons). — Discours italien (16 février) aux curés et aux prédicateurs du Carême à Rome : prêcher l'Evangile seul et tout entier.

S. Consistoriale

Un décret du 16 janvier change les limites des diocèses de St-Louis-de-Potosi et de Zacatecas (Mexique).

S. C. du Concile

10 janvier 1920.

MONTEVIDEO ET AUTRES

Honoraires de messes

Dans la province de Montevideo (Uruguay), la coutume est que les curés donnent à leurs vicaires le logement et la nourriture, plus 50 *pesos* par mois, et les vicaires doivent appliquer chaque jour la messe aux intentions du curé, qui encaisse en bloc les honoraires. Cette pratique est-elle compatible avec le nouveau Code ? Sur les 50 pesos, 25 sont regardés comme salaire fixe, et 25 comme équivalent des honoraires de messes.

ANIMADVERSIONES. — Canon 827 jubet ut a stipe missarum quælibet etiam species negotiationis vel mercaturæ omnino arceatur. — Ex can. autem 840 § 1, qui missarum stipes manuales ad alios transmittit, debet acceptas integre transmittere, nisi oblator expresse permittat aliquid retinere.

Porro, in casu, nulla species negotiationis aut mercaturæ adesse cernitur. Nulla *negotiatio :* non enim studiosa collectio eleemosynarum fit cum intentione

eas distribuendi inter sacerdotes qui minore stipendio contenti sint. Nulla *mercatura :* non enim tentatur commutatio stipendiorum pro libris vel aliis mercibus aut associationibus (ut vocant) cum diariis ; sed habetur tantum collectiva stipendiorum missarum, quæ de jure vicariorum essent, tamquam breviore manu facta attributio parocho, qui, pro minus certa summa, certam eamque convenientem in salarium menstruum assignat. Sane modus iste agendi in nullam reprehensionem incurrit in locis ubi menstruæ eleemosynæ 25 pesos vix attingunt. Quid tamen in locis ubi talia dari consueverunt stipendia, quæ 25 pesos notabiliter superent ? Namque priora 25 pesos a parochis solvi solita, tamquam salarium fixum debita videntur. Quo itaque titulo parochi excessum stipendiorum sibi retinebunt ? Verum ex litteris ipsius Administratoris Apostolici novimus, præter summam pecuniæ stabilem, etiam habitationem et victum a parochis præberi. Excessus itaque stipendiorum tamquam modica compensatio alimentorum considerari potest. Sed si ita res se habent, casus parochorum et vicariorum comparari potest cum probatissimo usu religiosorum. Hi, quia in professione religiosa omnes fructus industriæ abdicarunt (can. 580, § 2), missas celebrant ad intentionem Superiorum, qui omnia stipendia accipiunt pro communitate : hæc autem decenti religiosorum sustentationi prospicere debet. Vicarii, non omnes quidem fructus, sed missarum stipendia cedunt parochis, qui eorum sustentationi abundanter consulunt.

Ceterum non leve subsidium ad solvendam propositam quæstionem nobis afferunt bina responsa H. S. Congr. in Treviren., *Eleemosynæ Missarum*, 11 maii 1888, et in Bredan., *ei. tit.*, 25 febr. 1905.

In priore, ad 3, licita existimata est conventio qua, sive expresse sive tacite, inter aliquos parochos vicariosque statuitur ut, pro commodiore victu vicariis concedendo, « parochis cedant in cumulo fructus fundationum pinguiorum, et vicariis tribuatur stipendium ab Ordinario taxatum. » In altero responso admissum est ad 1, « ut pro victu et servitio, vicarii parochis in cumulo cedant fructus missarum pinguiorum, et vicariis tribuatur stipendium ordinarium missæ lectæ. » — Ad 3 vero declaratum est consuetudinem sustineri qua « vicarii omnes fere missas ad intentionem parochi celebrare debent, qui eis præstet victum et servitium, dum ipsi ex ærario ecclesiæ determinatam obtinent pensionem. »

Age porro : responsa ad 3 in *Treviren.* et ad 1 in *Bredan.* solvunt casum difficiliorem, quia ibi pars stipendii retinebatur ; decreta autem, propter majus periculum abusionum, magis expresse prohibent ne pars stipendii retineatur quam totum. Cf. responsa H. S. C. 1625, 23 dec. 1697 ; Bullam *Quanta cura,* Benedicti XIV, 30 jun. 1741, et ipsum can. 840, § 1.

In *Bredan.* autem, responsum ad 3, casum nostro omnino similem contemplatur. Ratio autem responsi istius hæc a S. C. Secretario dabatur, quia decretum *Ut debita* 11 maii 1904, hoc unum vetat, ne ope stipendiorum commercium quodpiam exerceatur, pactionem autem propositam in nullius commercii subsidium vergere.

Novimus autem, ex c. 6, nn. 2° et 3°, in partibus quæ cum jure veteri congruunt, canones ex jure antiquo et receptis interpretationibus æstimandos esse : canones porro 827 et 840, § 2, cum jure superiore congruunt. Immo etiam minus severe sonant quam decr. *Ut debita,* quo vigente, responsum in *Bredan.* datum est. Etenim, in decreto *Ut debita,* n. 9, eleemosynæ missarum in alias res commutari aut imminui stricte prohibebantur, dum cc. 827 et 840 volunt tantum ut omnis etiam species negotiationis aut mercaturæ absit et integra missarum stipendia transmittantur.

Scrupulus autem quem idem Administrator Apostolicus manifestat, sitne satis spontaneus et liber vicariorum consensus, facile removetur : liber est consensus, quatenus officium vicarii libere acceperint, cum congrua retributione, cujus forma, consuetudine definita, ab ipsis non ignorabatur ; nulla autem præsens lex spontaneum consensum in hujusmodi pactionem postulat. Ceterum, in *Bredan.* similis consuetudinis necessitas vicarios premebat.

Unum tamen observandum superest. Oblator pinguioris stipendii hac etiam spe ad liberalitatem moveri videtur obtinendi, ex grato animo sacerdotis, celebrationem ferventiorem et, fortasse, etiam superadditas preces. Spes ista autem supradicta pactione tollitur. Nec præterea spernendum est quod a nonnullis (cf. *Monitore eccles.,* 1919, pag. 92, n. 18) circa can. 827 observatum est, in eo videlicet non solum omne genus negotiationis et mercaturæ prohiberi circa stipendium missarum, sed etiam inculcari ut quælibet vel *apparentia aut suspicio* rei sollicite amoveatur, prout insinuat in canone verbum illud *etiam*, ibi : « A stipe Missarum quælibet *etiam species* negotiationis vel mercaturæ omnino arceatur. » Quare præferenda sane videtur supra relata ordinatio ab ipso administratore facta anno 1918, in parochorum Congregatione ; idque eo magis quod vicariis gratior erit.

Resolutio. — Die 10 januarii 1920, S. Congregatio Concilii, in plenariis Emorum ac Rmorum Patrum comitiis, rescribendum super relatis precibus censuit : *Propositam consuetudinem remunerandi coadjutores vicarios* tolerari *posse. Et ad mentem.* Mens autem est, quod « Administrator Apostolicus operam navet ut in praxi ponatur statutum diœcesanum vi cujus *parochi cooperatoribus suis mercedem solvant 25 ponderum, adjecto quotidie missæ stipendio integro juxta taxam, ita ut honorarium menstruum summæ 50 ponderum coæquetur.* »

S. C. des Religieux

30 novembre 1919.

Vœux annuels avant le service militaire

S. Congregationi de Religiosis propositum fuit sequens dubium circa declarationem quoad Decretum *Inter reliquas,* datam sub die 15 julii 1919, videlicet :

« Utrum in Congregationibus seu Institutis Religiosis, in quibus ex Constitutionum præscripto post Novitiatum vota annualia emittuntur, Alumni servitio militari adstricti, absoluto Novitiatu, admitti valeant ad professiones annuales. »

S. Congregatio, re mature perpensa, respondendum censuit :

« *Affirmative :* ita tamen ut vota annualia cessent si Religiosi ad servitium militare vocentur, et eo die quo militiæ effective adscripti et disciplinæ militari subjecti evadant. »

S. C. de la Propagande

Une lettre du 29 septembre 1919 à tous les évêques du monde catholique rappelle l'obligation de faire chaque année, en la fête de l'Epiphanie, la quête prescrite par Léon XIII le 20 nov. 1890 en faveur des Missions d'Afrique, et d'en envoyer le produit à la Propagande.

S. C. des Rites

13 janvier 1920, *Barcelone.* — Introduction de la cause de béatification de la Servante de Dieu Joachime de Vedruna de Mas, veuve, fondatrice des Carmélites de la Charité, née à Barcelone le 16 avril 1783, et morte en la même ville le 28 août 1854.

29 février, *Cambrai.* — Décret de « tuto procedi posse ad solemnem Beatificationem » de quinze